

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR**

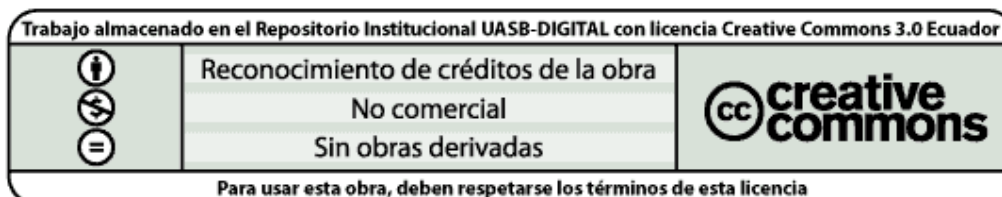
COMITÉ DE INVESTIGACIONES

INFORME DE INVESTIGACIÓN

Religión y política. Debates sobre laicidad como práctica política y categoría analítica en torno al movimiento feminista peruano (1990-2010)

Martín Oliver Jaime Ballero

**Quito – Ecuador
2014**



Resumen ejecutivo

Este trabajo gira en torno a la pregunta ¿Cuáles son los aportes del movimiento feminista peruano a la creación y establecimiento de un pensamiento laico en el Perú durante el periodo 1990-2010? Esta pregunta responde a la poca visibilización del aporte del movimiento feminista a la construcción de la categoría laicidad.

Algunas temáticas vitales para contestar esta interrogante son: la relación público/privado en relación con la educación laica y la incorporación de la raza en el quehacer político feminista. Todos estos aportes sirvieron para enriquecer la construcción de una ciudadanía desde una postura laica que integra otros campos de exclusión como el género/sexualidad, la clase y la raza.

Palabras clave

Laicidad/ Feminismo/Público-Privado/Perú

Datos del autor (cinco líneas)

Antropólogo y candidato a magíster en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Especialista en Derechos Humanos y magíster en Relaciones Internacionales por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la misma universidad. Formación en psicoanálisis de orientación lacaiiana en la NEL, sede Lima.

Tabla de contenidos

Introducción	4
1. Diálogos entre el feminismo, la laicidad y la decolonialidad.	10
1.1 Recuperando la voz de las mujeres: tras el lugar de enunciación	10
1.2 Performatividad y laicidades: religión, libertad y deseo	14
1.3 Perspectiva decolonial	26
2. El discurso de la laicidad y el movimiento feminista	30
2.1 La educación laica para las mujeres y la laicidad	32
3. Laicidad, raza, y justicia social	36
4. Políticas públicas y participación política desde el movimiento feminista	40

Introducción

En las últimas décadas, la relación entre las iglesias, en especial la iglesia católica, y el estado peruano ha sido fortalecida mediante un profundo y creciente interés por parte del discurso pastoral en intervenir dentro del diseño e implementación de diversas políticas públicas, lo cual ha excluido muchas demandas de importantes sectores de la sociedad peruana. Sin embargo, este proceso tiene una larga historia. Sólo cabe mencionar, a manera de ejemplo, algunas situaciones y eventos como las gestiones ministeriales en el sector salud de Luis Solari y Fernando Carbone¹; la intervención de grupos laicos católicos, ligados a los autodenominados movimientos *provida*, en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos en el 2005²; la polémica en torno a la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE), la despenalización del aborto³ y la creación de un protocolo de aborto terapéutico, entre otros. Ante esto, no cabe duda que los discursos pastorales, expresados tanto por miembros de las jerarquías eclesiásticas como por sus representantes laicos, son una fuerza especialmente dinámica y poderosa. En el fondo de todo, encontramos la incapacidad de pensar una política pública que no responda exclusivamente a criterios morales, insertos en una genealogía eclesiástica y nacional, en detrimento de las demandas de las personas. No obstante, esta influencia no

¹ Susana Chávez, *Cuando los fundamentalistas se apoderan de las políticas públicas: políticas de salud sexual y reproductiva en el Perú en el periodo julio 2001-junio 2003*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.

² Jorge Bracamonte y Roland Álvarez, *Informe Anual 2005. Situación de los derechos humanos de lesbianas, trans, gays y bisexuales en el Perú*. Lima, Movimiento Homosexual de Lima, 2006; Ivonne Macassi, et al., *Informe 2005-2006: derechos humanos de las mujeres. Violencia familiar, violencia sexual, aborto, derechos reproductivos, derechos sexuales*, Lima, CMP Flora Tristán, 2006; Martín Jaime, *Informe Anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2008*, Lima, Red Peruana TLGB, PROMSEX, 2009.

³ Susana Chávez, *Las migajas bajo el mantel: la política fundamentalista de USAID y el caso de la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) en el Perú*, Lima, PROMSEX, 2006; Marianne Mollman y Susana Chávez, *La regla de la mordaza y la acción política en la lucha por la despenalización del aborto*. Cuaderno de Debate, Lima, CMP Flora Tristán, 2003.

se limita al campo de la sexualidad como podría suponerse *prima facie*, sino que está enraizada en la misma producción de *formas concretas de subjetividad* construida desde dispositivos psico-sociales provenientes de múltiples discursos pastorales referidos al trabajo y la raza, entre otros.

Desde hace algunos años, mi trabajo académico ha intentado tejer algunos elementos con el fin de poder elaborar diversas reflexiones en torno a las relaciones entre iglesia católica y estado peruano desde diversos ámbitos de análisis, en primera instancia, centrados en el ejercicio de la ciudadanía en el Perú. Para abordar esta problemática, concentré mi atención en los diversos procesos en los cuales la iglesia católica desarrolló una serie de estrategias para influir en la elaboración tanto de leyes como de normas y además, en la gestión del estado. Esta influencia es llevada a cabo para imponer un modelo de vida a los y las ciudadanas mediante los recursos del estado peruano, afectando el mismo carácter público de la política. Este modelo de vida, inserto dentro de un plan de salvación, cuyo imaginario está basado en las interpretaciones que sobre el campo y el capital religiosos realizan agentes integristas dentro de las iglesias, sin duda, es extraído del debate público y entendido como un fuera-de-lugar, es decir, un espacio donde el diálogo y la negociación no tienen cabida. Frente a esta situación, surge la importancia de reflexionar en torno a la laicidad como resultado de la lucha entre dos fuerzas, por un lado, la injerencia de la institución eclesiástica en el estado peruano y por otro, la consecuente reacción de algunos movimientos sociales.

Este fenómeno político produjo en mí el interés de reflexionar, en un primer momento, sobre los discursos pastorales y las estrategias construidas en torno al ejercicio de la sexualidad, entendiendo esta última como un aspecto integrado dentro una práctica ciudadanía democrática. Mis primeras investigaciones partían del evidente

interés de las iglesias por determinar e imponer un modelo de sexualidad “ordenado, correcto y natural”, que sirviera como base para implantar su modelo moral de la sociedad. Sin duda, desde mi activismo gay, lo primero que llamó mi atención fue la compulsión eclesiástica por deslegitimar aquellas demandas de la comunidad TLGB (trans, lesbianas, gay y bisexuales). En ese sentido, consideré necesario hacer algunos ejercicios genealógicos sobre los discursos pastorales en relación con la cuestión TLGB, en particular, dentro de la sociedad peruana desde una lectura de los movimientos sociales y la práctica de los derechos humanos.⁴

En medio del camino, y progresivamente, el solo estudio de los discursos pastorales dejó de ser relevante para mi perspectiva político-filosófica. A la luz de la importancia de reflexionar sobre el pensamiento elaborado por las propias comunidades y los movimientos sociales con base en sus demandas, en especial, en torno a cómo nos afecta la intervención de las iglesias en la política nacional, inicié un trabajo de diálogo entre los y las integrantes de la comunidad TLGB en Colombia, Ecuador y Perú para reflexionar sobre la relación estado-iglesias y principalmente, para sistematizar aquellas ideas elaboradas sobre la libertad, la autonomía y la política como estrategias de resistencia frente a los discursos eclesiásticos.

En este trabajo, pude analizar cómo la resistencia del movimiento TLGB contra los efectos de la *metáfora de la ausencia*⁵ está basada tres aportes político-teóricos: la

⁴ Martin Jaime, *Las Políticas del deseo: Discursos de la Iglesia Católica sobre los derechos de las personas LGBT en el Perú*. Tesina del Curso Superior de Especialización en Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, 2004; Martin Jaime, *La política sobre derechos humanos de la jerarquía de la iglesia católica y su influencia en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos. Derechos sexuales y reproductivos* (2005). Tesis de la Maestría en Relaciones Internacionales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.

⁵ “Es decir, características, tales como la analogía especular con dios, la hipóstasis corporal, la analogía social, la hipóstasis política, basadas en la figura del pobre, la víctima y el desposeído, conforman aquello que llamamos metáfora de la ausencia...La metáfora de la ausencia es un proyecto homogeneizador que objetualiza al ser humano, aliena la política e implanta un reino tirano trascendente. Este proyecto interviene en la sociedad a través de estrategias específicas con el fin de construir formas concretas de subjetividad. El núcleo de esta metáfora de la ausencia es la expropiación de la demanda de las personas, expresada en la espiritualidad, la corporalidad y la sexualidad.” Martin Jaime, *Pobreza, sexualidad y derechos humanos: ¿pluralismo o hegemonía? El discurso de la iglesia católica peruana*

concepción de un cuerpo fracturado, la transformación de la relación entre lo privado y lo público, y el reconocimiento del deseo como agente de la reproducción de la ley. Estos tres elementos conforman una triada que constituye la agencia del movimiento e intenta desplazar la política al ámbito de las demandas. En primer lugar, la fragmentación ubica al cuerpo como sujeto de la política y como estrategia para escindir el destino político del “destino biológico”, producido desde los discursos conservadores, con la finalidad de romper la linealidad hegemónica establecida entre los cuerpos y las identidades. En segundo lugar, el desplazamiento de algunas actividades desde el ámbito privado hacia el ámbito público, y también, la prohibición de otras en la esfera pública, permite transformar ciertas prácticas cotidianas en puentes discursivos entre los dos espacios y genera un ámbito íntimo donde “todo (casi todo) es puesto en revuelta”. En tercer lugar, la exclusión de la ley en contra de las personas TLGB incentiva ver más allá del enunciado normativo y da énfasis en aspectos invisibilizados, rompiendo con un sistema legal lineal y hegemónico basado en una visión naturalista y moralista de la propia ley.⁶

Estos aportes político-teóricos son consecuencias históricas de las estrategias de dominación, y a la vez, son espacios de posibles resistencias. Ellos son resultado de (en sentido propio, son resistencias contra) las políticas salubristas de control relacionadas con el VIH/SIDA, los crímenes y los actos discriminatorios contra las personas TLGB, la imposibilidad de legitimar las relaciones afectivas, la prohibición o estigma social sobre el ejercicio de una sexualidad distinta de la heterosexual, y las limitaciones del

frente a los derechos de las personas TLGB de la ciudad de Lima. En: Seminario Internacional “Historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los pobres en un contexto de globalización”, del 4 al 6 de octubre de 2010, Buenos Aires, Argentina, CLACSO-CROP, CEHILA.

⁶ Martin Jaime, *La conformación de una política laica a partir del deseo. Los movimientos GLBT de Colombia, Ecuador y Perú frente al discurso de la Iglesia católica sobre los derechos humanos*, México, Colegio Mexiquense, 2007.

propio discurso legal para aceptar múltiples reivindicaciones derivadas de las propias experiencias de las personas.

Una lectura de estos elementos insertos en el activismo del movimiento TLGB en la región andina en torno a la problemática surgida de la relación estado-iglesias, sin duda, me permitió ver que muchos aspectos y reflexiones señaladas son parte de una historia del pensamiento, donde las contribuciones del feminismo son de vital importancia. En ese sentido, mis preocupaciones académicas fueron dirigidas a tejer una memoria común entre ambos movimientos. Por ello, este artículo es una lectura desde mi activismo académico-político gay sobre el trabajo desarrollado por las mujeres feministas en el Perú con el fin de enriquecer las reflexiones sobre la laicidad, en tanto ésta puede convertirse en una estrategia para transformar las relaciones desiguales e inequitativas dentro de la sociedad peruana, producidas por la intervención de los discursos eclesiásticos dentro del estado.

Este artículo nos interpela sobre ¿cuáles son los aportes del movimiento feminista peruano a la creación y establecimiento de un pensamiento laico en el Perú durante el periodo 1990-2010? Esta pregunta responde a la poca visibilización del aporte del movimiento feminista a la construcción de la categoría laicidad dentro de la historia de las ideas. De esta manera, esta investigación reflexiona sobre la relación entre política y religión (alianza determinante en los procesos políticos de la región andina, expresada en el *status* de la iglesia católica y el ascendente papel de otras denominaciones cristinas) mediante el análisis de los aportes del movimiento feminista a la construcción de la laicidad como una categoría analítica y una práctica política, principalmente, durante 1990-2010. Las reflexiones elaboradas en este artículo, sobretodo, procuran enfocarse sobre aquellos aportes centrados en concebir el cuerpo como *locus* de enunciación dentro del quehacer político.

Específicamente, para rastrear estos aportes, hago hincapié en visibilizar las interpretaciones en torno a la relación público/privado, elaboradas por las mujeres feministas, desde los debates sobre la educación laica hasta el libre ejercicio de la sexualidad. Y también, en reflexionar sobre la laicidad como una categoría que contribuye a la justicia social desde la incorporación de la raza en el discurso feminista peruano. Todos estos aportes sirven para enriquecer la construcción de una ciudadanía desde una postura laica que integra diversos campos de exclusión como el género, la sexualidad, la clase y la raza. De esta manera, el presente artículo desarrolla la transformación de la relación entre lo público y lo privado desde una visión feminista que reflexiona en clave decolonial.

Este trabajo toma como fuente principal el material producido por las mujeres del movimiento feminista referido a la laicidad en el periodo señalado. Con este objetivo, se ha recogido algunas experiencias mediante 10 entrevistas a activistas, tanto del movimiento institucionalizado como de colectivos independientes, sobre todo, referidas a sus concepciones y prácticas políticas. Sobre ello, se ha utilizado diversas investigaciones para analizar los procesos políticos y los discursos académicos elaborados.

1. Diálogos entre el feminismo, la laicidad y la decolonialidad.

La mirada analítica a la construcción de la laicidad por parte del feminismo en el Perú requiere una lectura integrada de algunos elementos fundamentales. Así pues, este artículo está basado en la sistematización fruto diálogo con el pensamiento y la práctica política del movimiento feminista peruano, el cual, desde mediados del siglo XIX, defiende el establecimiento y respeto de los derechos de las mujeres mediante su postura crítica frente al papel político de la iglesia católica en el quehacer público. Algunas de sus representantes construyeron un pensamiento que tomaba en cuenta, aunque no sistemáticamente, la clase social y la raza como categorías importantes para la liberación de las mujeres, con el fin de construir un proyecto de nación equitativa y justa, dentro de la no influencia de la moral católica en los asuntos políticos. De esta manera, hay que reflexionar sobre estos elementos.

1.1 Recuperando la voz de las mujeres: tras el lugar de enunciación

Después de leer líneas arriba, los y las lectoras pueden suponer la importancia que le doy a mostrar mi intencionalidad al momento de elaborar narrativas e interpretaciones. Pienso que la pretendida neutralidad _incluso cuando es utilizada para reivindicar demandas sociales_ es usualmente excusa para construir argumentos que reproducen el vacío y la necesidad dentro de cualquier discurso, sobre todo en el político. La neutralidad imposibilita concebir y ejercer el espacio público como el lugar donde las personas somos vistas y oídas, debido a que implanta una borradora sobre nuestras existencias. Contra esta borradora es que retomo el ejercicio de recuperar la enunciación como una práctica personal y política que entreteje un espacio epistémico para nosotros y nosotras. De esta manera, la enunciación se transforma en un hecho

social y en un acto político que permite una lectura de la realidad crítica y reflexiva, incrustada en lo cotidiano. Por ello, este trabajo reflexiona sobre la propia enunciación de las mujeres feministas frente a la problemática de la laicidad en la sociedad peruana.

El desmontar esta borradura constituye un giro en el quehacer epistemológico ya que no sólo implica resaltar la intencionalidad de quien produce discurso, sino que exige desplazar el énfasis de la producción del conocimiento hacia la gravedad/realidad/materialidad de las voces, es decir, a reconocer la densidad dentro de los discursos con el afán de establecer un diálogo.

La recuperación de dicha intencionalidad y la materialidad de las voces no es una actividad referida a recuperar simplemente la subjetividad siempre expresada en tercera persona, sino de transformar la misma producción de conocimiento hacia la relacionalidad mediante el intercambio y el reconocimiento. En ese sentido, el ejercicio epistémico va más allá de la traducción. Por ello, producir conocimiento deja de ser hablar-sobre y se transforma en interactuar-con. Sin duda, esta interacción se debe dar a través del uso de ciertas técnicas que permitan hacer de ella algo más verosímil, fluida y ética.

Una práctica epistémica, concebida de esta manera, busca el desplazamiento de una teoría tradicional hacia una teoría crítica mediante el establecimiento del *lugar de enunciación*⁷ como una forma de problematizar la producción del discurso-conocimiento. Mi perspectiva comprende la subjetividad como un proceso material a partir de la cual se puede realizar genealogías que revelen el papel de diversos dispositivos producidos en la sociedad y la historia. Para mí, la recuperación del *lugar de enunciación* deja sin efecto la ilusión de la transparencia y la linealidad de los

⁷ Walter D. Mignolo, *El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, copia digital, Caracas, 2008; Walter D. Mignolo, “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”, en: *Geopolítica de la animación*, catálogo, Universidad de Sevilla y Vigo, España, 2008, copia digital.

discursos hegemónicos, los cuales intentan establecer certezas a partir de aspectos cuantitativos o universales dejando de lado la riqueza de lo particular. Es por ello que este trabajo se inserta dentro de mi interés por entretelar las historias de las mujeres peruanas en torno a la relación Estado-iglesia, como una manera de construir un “conocimiento situado”⁸. En este trabajo, situar el conocimiento es sinónimo de hablar desde-el-cuerpo; cuerpo marcado por los dispositivos de la raza, el género, la clase y la sexualidad en las mujeres.⁹

Los argumentos de este artículo están estructurados a partir de ejercer una *hermenéutica de la sospecha*¹⁰ contra el dispositivo de la obscenidad¹¹, a fin de dialogar con las voces de las mujeres como productoras de conocimiento sobre sí mismas, fundamento principal para su quehacer político. Anteriormente, he afirmado que el dispositivo de la obscenidad surge de la relación entre modernidad, razón colonial y discursos pastorales católicos, en relación con la corporalidad y sexualidad de las mujeres. En torno a ellos, son tres los aspectos importantes: El primero está referido al hecho que los discursos pastorales efectúan una expropiación del control de los cuerpos en detrimento de las mujeres. Esta práctica se muestra desde la destrucción del propio cuerpo hasta la implementación de técnicas, cuyo fin consiste en transformar las prácticas corporales. Además, esta expropiación de la corporalidad es constituida por una expropiación de la espiritualidad de las mujeres, es decir, de la imposibilidad _desde el discurso pastoral androcéntrico_ que ellas puedan imaginarse a un/a dios/a y

⁸ Donna Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Barcelona, Cátedra feminismo, 1991.

⁹ Sandra Harding, *Is there a feminist method?*, en: Sandra Harding (Ed.), *Feminism and Methodology*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

¹⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, p. 73-103. Otras referencias secundarias a la hermenéutica de la sospecha, Elisa Estévez, Interlocutoras de la sabiduría. Aportes de la teología de la liberación crítico-feminista, en: *Miradas desde la perspectiva de género. Estudios de las mujeres*, Madrid, Narcea, 2005, p. 85.

¹¹ Es un modelo hermenéutico que da cuenta de la construcción de formas concretas de subjetividad de las mujeres en relación al discurso pastoral, originalmente, centrado en el papel del régimen doméstico dentro de la sociedad urbana modernocolonial en el Perú.

establecer un vínculo particular con él/ella sin la participación de los adecuados intérpretes (es decir, presbíteros u obispos).

El segundo aspecto nos muestra cómo esta expropiación corporal/espiritual configura, desde el discurso pastoral, a las mujeres y sus cuerpos como espacios vacíos (desde luego, más cercanos a la naturaleza y la materia). A partir de ello, se define a las mujeres como incapaces de ser productoras de conocimiento, opiniones y verdades. Este segundo paso implica la construcción de un modelo de vida que excluye la autodeterminación como un fin digno y adecuado para las mujeres.

El último aspecto nos permite pensar, a partir de los elementos antes mencionados, en la conformación desde el discurso pastoral del *dispositivo de obscenidad*, dirigido contra las mujeres como una estrategia de control sobre sus propias vidas. Hay que recordar que la palabra obscenidad está conformada por dos voces latinas, la raíz *ob*, la cual indica ausencia de o falta, y la palabra *scena* que significa escenario o espacio público. En ese sentido, obscenidad es estar fuera del escenario o del espacio público. Es decir, lo obsceno es aquello que no tiene cabida en el debate político. Hablo del *dispositivo de obscenidad* ya que este permite que las mujeres a partir de su expropiación corporal/espiritual y su incapacidad de producir conocimiento, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas.¹²

Frente a este dispositivo, insisto en recuperar el cuerpo como *lugar de enunciación* y como espacio de resistencia de las subjetividades de las mujeres entendidas como procesos materiales. Hablar sobre subjetividad y materialidad nos invita a quebrar la ilusión de la universalidad desarrollada en el discurso filosófico y político eurocéntrico, patriarcal y cristianocéntrico. En este mismo sentido, coincido con las críticas dirigidas a ver el sujeto mujer como un sujeto universal. Por ello, en este

¹² Martin Jaime, “El dispositivo de la obscenidad: El discurso pastoral católico y las resistencias en torno al ejercicio de la sexualidad de las mujeres en el Perú”, en: Ortmann, Dorothea (ed.) *Mujer y Religión*, (en prensa)

proceso de investigación, del cual da cuenta el presente artículo, he establecido diversos diálogos con mujeres que representan distintos enfoques de la mirada feminista, entre ellas podemos contar a las feministas institucionales, a las feministas autónomas, feministas lesbianas y feministas afroperuanas, feministas indígenas, segmentadas por una perspectiva intergeneracional.

1.2 Performatividad y laicidades: religión, libertad y deseo

El desarrollo de la laicidad en el sistema político contemporáneo ha sido una experiencia compleja y variada. A lo largo de los siglos, la laicidad ha sido alimentada por la trascendencia de algunos hechos históricos y también por la contribución de diversos grupos políticos y sociales. Este hecho refuerza la idea de concebir la laicidad como una práctica política y una categoría analítica flexibles en constante revisión, la cual es interpretada y asimilada por los actores sociales.

El reconocimiento de este proceso histórico y conceptual no siempre ha sido una constante cuando se habla de laicidad. Tal como ha ocurrido en otros casos, la laicidad en algunos momentos puede presentarse como una categoría rígida y abstracta. En ese sentido, es importante no plantear la laicidad como una nueva forma de metafísica en el ejercicio de la democracia, sino más bien como una herramienta para la convivencia civil y política que permita el desarrollo de una sociedad diversa y con justicia social. Con ese fin, es importante leer la laicidad desde la dinámica de los movimientos sociales, es decir, cómo estos importantes actores comprenden y actúan frente a la relación entre lo religioso y lo político. Sin embargo, ¿qué significa ver la laicidad como una herramienta de la convivencia? Implica poder concebirla no como la continuidad de relaciones de poder que mantienen o incrementan la exclusión social, sino como una forma de transformarlas de manera integral a partir de la comprensión de las demandas

de aquellos grupos excluidos e invisibilizados, incluso más allá de los movimientos sociales. Es decir, es necesario ver la laicidad desde las demandas ubicadas, por los centros de poder, en los márgenes de la sociedad. En ese sentido, hay que dejar de entender la laicidad como una misión civilizatoria para la convivencia, o como una nueva forma de extender el dominio sobre la vida de las personas. Muchas veces, la laicidad ha sido entendida como una superación de formas de vida “primitivas” ligadas a la pobreza y la ignorancia, lo cual configura la compulsión de imponer, y resta importancia otra vez al reconocimiento.

Para este trabajo, me concentro en la lectura realizada por las integrantes de los feminismos en el Perú sobre el papel jugado por la iglesia católica y otras denominaciones cristianas en el estado y el gobierno peruanos. Y, además, en la influencia de estas iglesias sobre la situación de las mujeres y en la reivindicación de sus derechos. A partir de esta lectura, desde los feminismos, al hablar de laicidad se deben visibilizar dos discursos elaborados desde la institución eclesiástica que frenan el desarrollo de la laicidad como un elemento de la vida civil peruana.

El primer discurso es establecer una relación entre catolicismo y nación peruana que fue desarrollado como una estrategia de largo aliento por un conjunto de actores conservadores después de la formación de la república peruana, y que consiste en unir por diversos motivos los valores católicos con las virtudes civiles en el estado peruano.¹³

El segundo discurso eclesiástico ve la laicidad como un ataque a los derechos de la iglesia católica y, en los últimos años, como un ataque a la libertad religiosa. Desde el reconocimiento de la Declaración de los Derechos Humanos, a finales del s. XVIII, la iglesia católica consideró éstos como un ataque a sus privilegios y derechos. Más tarde,

¹³ Pilar García, *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1999.

cuando los pontífices comienzan a apropiarse del lenguaje de los derechos humanos, la laicidad es vista como el ataque a la capacidad y posibilidad que tienen las iglesias de expresar/imponer sus doctrinas morales en el ámbito político¹⁴.

Es en el Concilio Vaticano II donde los padres conciliares determinan que es adecuada una justa separación entre el estado y la iglesia, recomendando a la jerarquía católica finalizar todo tipo de patronato regio o nacional que subsistiera hasta ese momento y recomendando la firma de concordatos entre la Santa Sede y los respectivos estados, con el fin de garantizar los derechos de la institución y de los fieles católicos. A partir de la doctrina conciliar y desde la interpretación de Juan Pablo II, la laicidad para el magisterio de la iglesia es determinada “como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica –nunca de la esfera moral”¹⁵. Por ejemplo, en los últimos años en el debate nacional, cuando se habla de aborto, la iglesia católica considera que el abogar por la legalización o despenalización del aborto, como expresión de diferentes derechos humanos de las mujeres, es violar el derecho a la vida de “todas las mujeres” y de “todos los niños por nacer”, en este marco, argumenta que el reconocer la despenalización del aborto es una forma de atacar la vida, la dignidad y la familia, sin duda representados en su concepción de moralidad. Otro caso parecido es cuando se argumenta a favor de las uniones de hecho de personas del mismo sexo, ante lo cual la iglesia sostiene que defender este derecho de las personas TLGB es minar la institución familiar y la sociedad desde su fundamento. En este sentido, para la iglesia

¹⁴ El uso de los términos libertad religiosa o derecho a la libertad religiosa, dentro de la política exterior de la Santa Sede, es sumamente complejo. Cuando es utilizado en países como China o en países donde existen relativas prohibiciones al catolicismo, la libertad religiosa es sinónimo de libertad de creencia, libertad de expresión, libertad de culto o libertad de conciencia, concebidas dentro de la Declaración de los Derechos Humanos. En cambio, cuando la iglesia utiliza los mismos términos en países europeos o latinoamericanos, estos adquieren mayor densidad semántica debido a que estos no sólo buscan proteger derechos individuales, sino que principalmente buscan proteger doctrinas morales, católicas o cristianas.

¹⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 16 de enero de 2003, numeral 6.

católica, estas demandas presentadas, las cuales estarían en el marco del cumplimiento de la laicidad, deberían ser expulsadas de este ámbito, ya que afectan elementos fundamentales de su concepción de moral. En este punto, nos enfrentamos al hecho de que el discurso pastoral ha concebido su concepción moral como una virtud cívica, donde enlaza su propuesta con el bienestar público, pretendiendo definir los límites de la participación y la transformación de la ciudadanía. El punto es hacer notar que la laicidad se estructura, justamente, por el reconocimiento de esas formas de vida que desplazan la relación entre concepción moral y virtud cívica, desde su propia corporalidad, sede material de la subjetividad.

En ambos casos, vemos como en el imaginario eclesiástico el reconocimiento de derechos, siempre y cuando estos estén en contra de su concepción de moralidad, es presentado como una gran catástrofe, lo cual promueve una campaña de “pánico moral”. Pareciera que el reconocer el aborto es interpretado como una pseudo obligación de todas las mujeres para abortar o que el reconocimiento de uniones de hecho para personas TLGB sea prohibir el matrimonio entre heterosexuales. Esta actitud no es exclusiva de la iglesia católica, sino cada vez más es una estrategia compartida por otras denominaciones cristianas, por ejemplo, en el debate congresal peruano con respecto a la ley que penalizaba los crímenes de odio por diversas razones entre ellas la orientación sexual e identidad de género, algunos pastores evangélicos argumentaron que el penalizar los crímenes de odio iba en contra de su libertad religiosa, es decir, de la enseñanza referida a que las personas TLGB son anormales y pecaminosas. El argumento es sorprendente, ya que así atacar y discriminar es elevado al nivel de un derecho, por cierto, un derecho atribuible a una comunidad eclesiástica, cuyos vínculos de representación no legitiman a sus autoridades frente a su grey, contra la dignidad de diferentes personas.

Estos ejemplos muestran aquello que en las últimas décadas la iglesia católica ha llamado la laicidad positiva, la cual está caracterizada por una estratégica separación entre iglesia y estado, sin modificar su capacidad de influir en la actividad política a partir de su doctrina moral. Esta laicidad positiva tergiversa profundamente el sentido de la libertad de conciencia, que originalmente se constituía como defensa de la autonomía tanto individual como colectiva frente al tirano o poder despótico, base para las reivindicaciones de justicia y equidad social.

Mis primeras reflexiones sobre la laicidad son una reacción frente a estos dos argumentos eclesiásticos que configuran los primeros límites del conflicto entre los discursos pastorales y las demandas políticas de las mujeres. Estas ideas son una ruta para mostrar cuáles considero las posibilidades de pensar y reflexionar sobre la laicidad en el Perú.

Una primera reflexión gira en torno a afirmar que la relación entre el ámbito religioso y el ámbito político es performativa, instalada en formas concretas de la subjetividad¹⁶. La palabra laicidad deriva del sustantivo “lo laico”, cuyo origen se remonta al griego *laos* que significa pueblo, sumado al sufijo *-ikos* que denota una categoría distinta de los jefes. De esta manera, la combinación entre raíz y sufijo construyen dos sentidos específicos: el que pertenece al pueblo y el que dentro del pueblo se encuentra en la posición de obedecer. Sin duda, cuando el término fue usado por la comunidad cristiana cobró un sentido especial referido a la distribución de las funciones y la estructura de las relaciones de poder. En este uso se establecen los términos de la problemática heredada a los estados y comunidades insertas en la tradición cristiana.

¹⁶ Católicas por el derecho a decidir, Sexualidad, religión y estado: percepciones de católicos y católicas, Lima, CCD-Peru, 2011.

De manera específica, esta separación fue expresada dentro del catolicismo en la diferencia entre la *iglesia docente* y la *iglesia discente*, entre aquellos que saben y aquellos que creen. Así podemos ver que la “insanía” de la laicidad tiene su lejano origen en la oposición entre el “sabio” y el “laico”, que denotaba al hombre pero sobre todo a la mujer del pueblo, incapaces de comprender los fundamentos del cosmos, y cuya comprensión les era dada sólo y exclusivamente a través de la mediación de los primeros. Sin duda, el uso del término dentro del cristianismo tiene una historia particular. Ha quedado acreditada la utilización del sustantivo ς en los textos que conforman el canon del testamento cristiano, sin embargo, el significado estaba referido estrictamente a pueblo, en tanto comunidad de personas o de creyentes, es decir de los y las cristianas sin excepción. Como prueba de ello podemos citar algunos textos griegos originales donde se puede apreciar este sentido, por ejemplo al leer Mateo 1:21

“[...] ἐὶς τὸ ἰσχυρῶς ἡγεῖσθαι τὸν λαόν, ὅπως ἵσταται ἡ πόλις.”¹⁷ (El resaltado es nuestro)

También podemos apreciarlo de manera mucho más clara en siguiente cita de la 1 de Pedro 2: 9

[...] ὅτι ἡμεῖς ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τῆς ἁγιωσύνης, ὁ ἅγιος λαὸς, ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας, ὁ ἅγιος λαὸς, ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας, ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας, ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας.”¹⁸ (El resaltado es nuestro)

En este último versículo, podemos ver los diversos niveles semióticos desarrollados en torno a los diversos sustantivos: raza, reino, nación y pueblo, en donde se incorpora una suerte de totalidad entre los y las cristianas al hablar de sacerdotes, elegidos/as y consagrados/as.

¹⁷ “Y dará a luz un hijo, al que pondrás el nombre de Jesús, porque el salvara a su pueblo de sus pecados” en: Nuevo testamento trilingüe, BAC, Madrid, 2005

¹⁸ “Ustedes, al contrario, son una raza elegida, un reino de sacerdotes, una nación consagrada, un pueblo que Dios eligió para que fuera suyo y proclamara sus maravillas” en: Nuevo testamento trilingüe, BAC, Madrid, 2005

En el testamento cristiano no fue utilizado el término laico, es decir, no se construye la diferencia entre un grupo y otro. La separación entre *clero* y *laico* es establecida nominalmente por primera vez en la carta, escrita en griego, de Clemente de Roma a los corintios, cuando define un paralelo entre el oficio cristiano que preside y el sacerdocio levítico, utilizando el término como antítesis de sumo sacerdote, sacerdotes y levitas. En la carta nos dice: “Porque al sumo sacerdote se le asignan sus servicios propios, y a los sacerdotes se les asigna su oficio propio, y a los levitas sus propias ministraciones. El lego debe someterse a las ordenanzas para el lego.”¹⁹ Cabe mencionar que en esta traducción se ha preferido utilizar el sinónimo lego. Líneas después, Clemente dibuja la continuación entre su uso de laico dentro del judaísmo y la tradición apostólica:

“Los apóstoles recibieron el Evangelio para nosotros del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado por Dios. Así pues, Cristo viene de Dios, y los apóstoles de Cristo. Por tanto, los dos vienen de la voluntad de Dios en el orden designado. [...] Y esto no lo hicieron en una forma nueva; porque verdaderamente se había escrito respecto a los obispos y diáconos desde tiempos muy antiguos; porque así dice la escritura en cierto lugar: *Y nombraré a tus obispos en justicia y a tus diáconos en fe.*”²⁰

La lógica de esta argumentación termina cuando alrededor del paralelo propuesto y refiriéndose al cristianismo, Clemente afirma “El que es sabio, dé muestras de sabiduría, no en palabras, sino en buenas obras. El que es de mente humilde, que no dé testimonio de sí mismo, sino que deje que su vecino dé testimonio de él.”²¹ Posteriormente, esta tradición irá tomando consistencia con las opiniones de otros *auctoritas* como Tertuliano, quien con el término *sacerdotium* reclama para el

¹⁹ J. B. Lightfoot, *Los Padres Apostólicos*, Barcelona, CLIE, 1999, n. XL. Para una versión electrónica, véase <http://escrituras.tripod.com/Textos/EpClemente1.htm>, revisado el 21 de marzo 2012.

²⁰ *Ipsem*, n. XLII

²¹ *Ipsem*, n. XXXVIII

ministerio cristiano prerrogativas sacerdotales o como Cipriano, quien claramente reclama para los oficiales de la iglesia los privilegios, deberes y responsabilidades del sacerdocio aarónico.

La aparición de este uso de laico debe ser comprendida como el síntoma del surgimiento de nuevas relaciones de poder dentro de la historia eclesiástica que han afectado la misma historia política de las naciones formadas dentro de la influencia del cristianismo. Para mí, esta situación nos muestra dos lados de la misma moneda. Por uno, nos revela la especificidad de la relación entre el clero y el laico: la *performatividad* de la práctica política del sabio, ubicado en el poder, hace de la persona laica un oscuro objeto de su deseo, un sujeto ignorante, obscuro, iletrado, indigno, colonizado en cuerpo y espíritu, cuya libertad está fuera del margen. Vemos aquí, la irremediable constitución de un modelo de sujeto. El término performatividad hace referencia a una actuación repetidamente compulsiva que proviene de los centros de producción de hegemonía, y que genera un papel específico en cada ser humano, tanto en el plano social como psíquico, sometiéndolo a una economía libidinal. Paralelamente, también hace referencia sin duda al hecho que esta actuación produce una economía libidinal construida, es decir, que no es natural. El laico es oscuro, es pobre, justamente ahí radica su aporte, su transformación

¿Por qué la relación es performativa? La respuesta debe ubicarse en el hecho que la relación entre el ámbito religioso y el ámbito político es el ejemplo fundamental donde la palabra convoca realidad, de manera que lo existencial y lo político se enmarcan en un acto de locución que construye una linealidad hegemónica. Para comprender esto a cabalidad, debemos referirnos a las operaciones de los especialistas dentro del campo y capital religioso en la conformación de la subjetividad mediante la incorporación de dispositivos socio-psíquicos. La iglesia y sus “sabios” mediante actos

ilocutivos y perlocutivos, siempre repetitivos, (iteración) construyen una esfera natural, la cual invisibiliza su propia producción enunciativa, donde los seres humanos deben encontrar su realización y perfección. Dentro de esta lógica, el discurso pastoral crea el ámbito moral como fuente del modelo de vida y el plan de salvación como fundamento de la política²².

Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, nos señala el quiebre de los límites entre el poder concebido como sagrado y los campos de lo temporal y su gobierno, cuya ruptura transforma la relación política en autoritaria. El carácter performativo de esta relación dentro de una sociedad moderno-colonial como la peruana construye un campo fértil para que el ámbito moral y el plan de salvación acumulen un efecto en la historia de la gubernamentalidad del estado peruano.

Con base en esta lectura, mi segunda reflexión afirma la importancia de pensar la libertad, la autonomía y el deseo como campos de lucha imprescindible en la vida política contemporánea, en razón de la continua influencia de las iglesias en el gobierno peruano. Algunos importantes referentes dentro de la filosofía europea nos han permitido pensar que la solución a esta problemática (la relación clero/laico) gira en torno a la posibilidad de satisfacer la triada saber-poder-decidir, y coloca a la persona laica en el papel de productora y gestora de su propio destino existencial y político. Por ello, la subjetividad, colocada al margen del *status* u orden, en el horizonte de una cultura cada vez más legalista, centralista, androcéntrica y patriarcal, se construye en la base de la capacidad de saber-poder-decidir, convocando a la libertad como principal

²² Martin Jaime, *La Metafísica del poder. Excursus histórico sobre la Identidad Cultural a partir del Estudio de la producción y reproducción del Capital Religioso de las Comunidades Judía e Islámica en Lima (1950 - 2000)*. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002. En este sentido, deben ser entendidos los conceptos elaborados anteriormente tales como *metáfora de la ausencia* y *dispositivo de la obscenidad*, dirigidos específicamente a personas TLGB y a mujeres.

herramienta *pro vida*²³. Considero que si bien esta triada ha dibujado algunas posibilidades de entretejer respuestas; sin embargo, ha sido construida sobre la base de una experiencia de universal cuyo eje está ubicado solamente en la experiencia europea sin evidenciar su naturaleza colonial. Es decir, la propia triada surge como modelo antropocéntrico desde la expoliación de las colonias, por eso debemos poner entre comillas este modelo

En la historia del pensamiento político durante la modernidad europea, nos encontramos reiteradamente con esta insistencia visceral que subyace a los principales debates sobre cómo justificar una *acción moral*²⁴. Obedeciendo a esta interrogante, un primer argumento nos plantea cómo el deseo y las pasiones son una legítima justificación a nuestras acciones. Tanto en Hume como en Diderot, observamos un tímido acercamiento a la explicación sobre la dinámica de este nuevo sujeto. Ellos sin dejar de ser conservadores, articulan un vínculo entre voluntad y acción, ya que observan que su fuente no puede radicar en la razón _aquella razón tradicional, coetánea a ellos. No podemos dejar de mencionar que esta voluntad conformó los primeros cimientos de una narrativa liberal sobre la subjetividad.

Más adelante, Kant es quien en el pensamiento político le da carta de nacimiento al individuo y a su *acción moral*, instituye los nuevos modelos de producción de saber. Al plantear su justificación, rechaza tajantemente tanto el uso de la felicidad como la invocación de la revelación divina, ya que estos son criterios externos a la razón práctica. Para él, la esencia de la razón es postular principios universales, categóricos e internamente consistentes, bajo cualquier circunstancia. La voluntad racional ha sido

²³ Utilizo esta palabra, usualmente, referida a los movimientos conservadores que están a favor del asesinato de miles de mujeres debido a su obstinación en no despenalizar el aborto, del asesinato de miles de seres humanos por su negativa a aceptar y promover el uso responsable de los preservativos como método confiable en contra de la transmisión del VIH, justamente para resaltar la contradicción en la aplicación del término. La aceptación integral de la libertad es la verdadera postura *pro vida*.

²⁴ Este término hace referencia exclusivamente a los actos que el individuo realiza en pos de la obtención de un fin, relacionado con la adquisición de una costumbre determinada. Para el objetivo en cuestión, podemos entender *acción moral* como quehacer político.

fundada, y promueve una libertad racional. Es importante resaltar como esta producción práctica y política en el pensamiento kantiano esconde el establecimiento de un gusto, inmóvil y universal, basado en una visión eurocéntrica, racista y androcéntrica.

Posteriormente, podemos encontrar en la continuidad de esta cosmovisión, el sentido del poder. En este ámbito, al haber establecido mediante su desarrollo dialéctico la misma idea de progreso universal, Hegel representa el desarrollo del ideal kantiano. La propia filosofía de la historia occidental es concebida como un devenir racional donde la realidad se configura según la razón. En otros términos, podemos ver cómo Hegel conceptualiza la “libertad absoluta” proveniente de la revolución francesa, donde el cuestionamiento de la fe y la elevación del intelecto humano al sitio de dios crean la ilusión de que todo puede ser cambiado de acuerdo al plan de los reformadores revolucionarios. De esta manera, el surgimiento del estado racional conformaba la realización del *Espíritu*, la del *Espíritu cierto de sí mismo*, de tal manera que la idea de dios es ocultada en el espíritu absoluto de la historia.

Por otro lado, en el mismo ámbito, Kierkegaard plantea, desde una dirección opuesta a la hegeliana, un giro importante al transformar a la elección misma en una razón. El acto deliberativo *per se* justifica la *acción moral*, permitiendo plantear un vínculo entre deliberación y voluntad. Sin embargo, su mayor aporte ante el hecho de no encontrar una justificación racional a cada acción, es el haber incorporado en la elección un elemento como la angustia, el cual introduce en la libertad el uso de la *re-flexión* desde nuestras íntimas inquietudes y esperanzas.

Un nivel más, dentro de este desarrollo conceptual en la triada, está dado por el decidir. En ese sentido, John Stuart Mill, aunque fiel a su formación racionalista, asesta un duro golpe a la misma concepción de libertad al plantear desde su respeto a la diversidad, a la imaginación y a la independencia, la posibilidad de cada ser humano de

renunciar a aquello que permitía, en su época, la condición de ser libre. Una luminosa propuesta que revela una justificación más allá del orden impuesto, y penetra en una dimensión que aún hoy no es muy bien aprovechada.

Este recorrido, si bien nos muestra aspectos de una subjetividad naturalista y voluntarista, obedientes de la ley, también, nos permite hilvanar una historia a través de la reflexión sobre las posibilidades de ciertos elementos marginales en cada una de las ideas revisadas. Esta lectura del sujeto moderno junto a la del sujeto laico, nos convoca a pensar en algunos aspectos que no deben ser olvidados en un debate. La libertad en el discurso filosófico occidental ha instaurado una tríada saber-poder-decidir, en cuyo desarrollo nos ha predispuesto de elementos para erradicar algo del sentido trascendental del quehacer político. La tríada además constituye a la libertad en virtud pública, afirmando así uno de los aspectos propositivos más importantes de la laicidad, ya que ésta no es una nueva metafísica sino es una técnica de la convivencia, cuyo sentido más profundo se encuentra en el descentramiento de la vida humana misma. En esta misma línea, incluso, en pos de la libertad, es posible pensar una transformación de nuestros deberes y derechos, dándonos la posibilidad de una buena muerte, del cuidado de nuestro cuerpo, y de una felicidad jamás pensada por aquellos “sabios”.

Sin embargo, como ya he anotado líneas arriba, debemos ser conscientes que estos elementos deben ser pensados críticamente desde una postura que nos permita visibilizar los vínculos de esta producción con la matriz colonial con el fin de señalar los factores que han determinado algunos efectos en la conformación de nuestras subjetividades en contextos moderno-coloniales.

1.3 Perspectiva decolonial

El pensar la relación entre una geopolítica del ser y los discursos pastorales exige analizar la producción de éstos desde una visión que indague el fenómeno religioso como hecho social. En este sentido, adherimos a una visión de la religión que busca establecer cómo a partir de la producción y reproducción del capital religioso y del establecimiento de un campo religioso se ha podido definir una experiencia religiosa que constituye un discurso sobre derechos humanos, en especial, sobre derechos sexuales y reproductivos desde la conformación de un modelo eclesástico referido al cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

Desde este interés, es importante reseñar algunos puntos relevantes para las sociedades latinoamericanas, que permiten pensar las coordenadas dentro de las cuales son colocadas la corporalidad y la sexualidad (subjetividad) de las mujeres. El surgimiento de la modernidad reproduce y magnifica el estatus de ellas dentro del imaginario cristiano. Por un lado, diversas autoras han resaltado la persecución de las mujeres bajo el cargo de brujería mediante la inquisición como uno de los preámbulos de la modernidad, desde luego sin ocultar que esta práctica aumentó en el siglo siguiente. Específicamente, Caroline Merchant, en su libro *The Death of the Nature*, señala cómo la maquinaria inquisitorial redibujó los lineamientos básicos del pensamiento moderno por ejemplo, la separación entre cuerpo/espíritu, entre naturaleza/cultura a través del asesinato de las mujeres en las hogueras.

Por otro lado, la modernidad debe ser entendida desde la experiencia de la colonización, es decir, debemos comprender que aquellos fenómenos que caracterizan la comprensión de la corporalidad y la sexualidad (subjetividad) de las mujeres están basados en el establecimiento de la razón colonial. Por lo tanto, la interrogante sobre

cómo la razón colonial se establece a través del discurso católico durante el desarrollo del imaginario de la nación peruana es vital.

En un primer nivel, hay que mirar la íntima relación entre la fundación del estado colonial y la misión evangelizadora, en tanto herramienta de justificación que estableció una estrategia política de conquista sobre las culturas nativas. Esta implicación procede de la legitimación de la conquista española mediante la conformación de un discurso que relacionaba ésta con la predicación del evangelio y la construcción de cierto sentido de humanidad. Tal como sostiene Ayala: “La Iglesia por su parte, se encuentra firmemente enquistada en el aparato colonial. Su esfera específica es el control de las manifestaciones ideológicas de la sociedad [...] Es decir que va desde la justificación general del ‘derecho de conquista como necesidad de cristianización’, hasta la implementación de organizaciones destinadas a la aculturación de las masas indígenas y a la producción de los elementos pedagógicos...”²⁵. Esta delimitación de la sociedad mediante el discurso eclesiástico estuvo basada en la exaltación de la monarquía y en una segmentación jerarquizada de la población, especialmente en relación con las mujeres²⁶

En este sentido, no sorprende que la principal excusa legitimadora del establecimiento del imperio español haya sido “la conversión y la cura de almas”. El lenguaje pastoral plagaba la intencionalidad del estado colonial. Entre el *ego conquiro* y el *ego cogito*, la iglesia desplazó una serie de tecnologías que articularon una cartografía del sujeto²⁷, por lo cual es importante ubicar el papel de la iglesia católica como la principal institución a partir de la cual se definen *formas concretas de subjetividad*.

²⁵ Enrique Ayala, *Federico González Suárez y la Polémica sobre el Estado Laico*. Quito: BCE, CEN. 1980, p. 16

²⁶ María Emma Mannarelli, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán 2004

²⁷ Santiago Castro-Gómez, *La Poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar. 2005, p 49.

El concilio de Trento significó un inicio en esta relación, centrando principalmente su atención en el vínculo entre el poder político y la reforma de las instituciones eclesiásticas como medio para mantener una trascendencia cósmica que condujera a las personas, en un lenguaje de reconversión o civilizador, en particular, en relación con el cuerpo. Diversos estudios señalan cómo la iglesia católica introdujo una serie de sentidos mediante una violencia colonizadora en las prácticas corporales de los pueblos indígenas, que destruyó el tejido social. Por ejemplo, Sylvia Marcos afirma que “las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos”²⁸. Esta importación implicó modificaciones en las prácticas corporales en relación con el placer físico, la maternidad, el aborto, entre otras. También, Michael Horswell desarrolla cómo las prácticas homoeróticas constituían un tropo de la sexualidad flexible dentro de la cultura inca²⁹. Todo esto apunta a demostrar la profunda relación entre razón colonial, catolicismo y subjetividad. En este mismo contexto, debemos resaltar la presencia de algunos mecanismos como la expansión de los dispositivos de la confesión dentro de la cultura colonial, y desde luego, la extirpación de idolatrías.

Estos elementos señalados con respecto a la producción de la subjetividad, también deben ser leídos como aspectos de la historia de la gubernamentalidad, ya que el vínculo original entre la iglesia católica y el poder en las sociedades coloniales, expresado en la constitución de un orden antropológico, influyó de manera definitiva en las relaciones de poder establecidas posteriormente, y en las posibilidades políticas de los nacientes estados. Es necesario comprender que las prácticas y los discursos de la

²⁸ Sylvia Marcos, Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios, en: Ana María Portugal, *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*. México: Católicas por el derecho a decidir, 1989, p. 16

²⁹ Michael Horswell. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Texas: University of Texas Press. 2006

iglesia, tanto de su jerarquía como de sus otros miembros, catalizan, polarizan y mediatizan una serie de acciones dentro de una estructura, caracterizada por la dependencia entre Europa y Latinoamérica. Es importante resaltar que este imaginario y su proceso histórico se instauran dentro de relaciones estructurales de sentido económico, político y social, las cuales dinamizan el papel de la iglesia en relación con el estado peruano. Además, cabe resaltar que esta realidad histórica se incorpora en el proceso mundial de la expansión del sistema capitalista, en todos sus niveles, y desde luego en la historia de la iglesia católica.

Dentro de este proceso, debemos mencionar una diferencia fundamental entre la historia del catolicismo en Europa en contraste con el del estado colonial. Mientras en Europa, el surgimiento de la modernidad, alrededor del siglo XVI, implicó el inicio de una discreta separación entre los nacientes estados y la iglesia católica (debemos recordar el surgimiento de la reforma protestante y la consecuente Paz de Augsburgo en 1555) que se desarrolló con mayor intensidad desde el siglo XVIII; en las colonias españolas de América, la misma estructura estatal estuvo basada en la organización eclesiástica, sus discursos y sus estrategias políticas. Sin duda, esta relación no estuvo excepta de tensiones y conflictos.

Por lo tanto, partimos del hecho que la iglesia católica es una fuerza política que afecta el carácter del estado y de la ciudadanía, principalmente en referencia a las mujeres. Estas dinámicas entre la iglesia y la política han influido en la historia del estado peruano, permitiendo la continua injerencia de dicha iglesia en los actores políticos, en las acciones de los gobiernos y las políticas públicas, desde luego no sólo en el aspecto legal sino sobre todo en la construcción de las mentalidades. En este sentido, el carácter conservador del discurso de la iglesia católica ha afectado los

procesos de inclusión y de participación política, tan claramente manifiesto en su apoyo a muchas dictaduras y en su negación a las reivindicaciones sociales.

2. El discurso de la laicidad y el movimiento feminista

Las mujeres han sido las primeras en darse cuenta del efecto performativo de la relación clero-laicado. Sin duda, algunos intelectuales han fijado su discurso en el efecto sobre el estado y el derecho; las mujeres (algunas) han fijado desde siempre su atención en la influencia sobre sus propias vidas, en su propio lugar en la sociedad, en su propia obscenidad (su cuerpo, su poder y su participación). La pregunta clave es ¿cómo las feministas empiezan a pensar la laicidad y las relaciones estado iglesias en el Perú? Una rápida revisión nos permite pensar que las primeras reflexiones del feminismo peruano, estuvo centrado en el acceso a la educación para las mujeres; y en muchas de sus representantes, esta era concebida como una educación laica. Es importante resaltar que la iglesia católica era concebida como una fuerza conservadora que limitaba el acceso de las mujeres a la educación y por tanto se convirtió en objeto de crítica. Además, se interpeló el modelo de enseñanza católica.

Así, el feminismo organizado aparece durante las primeras décadas del siglo XX y surge frente al descontento en relación con el rol tradicional asignado a las mujeres. De esta manera, las mujeres responden de múltiples formas y en una época de grandes cambios socio-económicos, las demandas de ciertos grupos sociales logran cierta articulación. Aparece en esta época la obrera textil, la empleada de comercio, la telefonista, la tejedora industrial que reciben menos dinero por el mismo trabajo realizado, a comparación de los hombres³⁰ Pero el feminismo peruano no hace eco de

³⁰ Katherine Burns, Más allá del "Esencial Femenino": Los comienzos del feminismo peruano. En *Socialismo y Participación*, 1 (22), 1983, p. 117

las experiencias de feminismos occidentales, que nacen desde las demandas de trabajadoras, sino que toma otro rumbo. En el Perú, la oferta de mano de obra barata era enorme, lo que permitía que se contrate y despida con mayor facilidad que en los países del norte.

Katherine Burns señala que una de las principales características del movimiento feminista peruano y principalmente de las organizaciones femeninas, integradas al proceso de modernización, fue la lucha por el acceso a la educación de las mujeres en las clases medias y altas: “En el Perú, el estímulo a la actividad feminista para mejorar la condición de la mujeres trabajadora no viene tanto de las trabajadoras mismas cuando de otras mujeres: las hijas *cultas* de la clase alta y la nueva clase media, ya en un ascenso económico, social y político, en las primeras décadas de siglo y beneficiarias de la educación femenina que se podía conseguir en esa época. Saben leer, hablar de ideas y, en fin expresarse. En el contexto de una sociedad costeña que se moderniza con relativa rapidez, muchas nuevas *organizaciones femeninas* empiezan a aparecer.” (Burns, 1983, pág. 118).

De esta manera, posteriormente se fundan organizaciones que promueven el voto femenino, causa que ya habría cobrado importancia en el país, por un lado Zoila Aurora Cáceres y María Alvarado Rivera fundan grupos para promover el derecho al voto de la mujer peruana: *Feminismo Peruano*, fundado en los años 20 y *Evolución Femenina*, que existe a partir de 1924. Aunque se sabe poco de estas organizaciones, es claro “que el primer feminismo organizado se restringe a las mujeres de cierta clase social”. (Burns, 1983, pág. 118)

En este contexto, la primera reivindicación que permite enlazar al feminismo con la laicidad fue la educación, que aunque no recogía una de serie de demandas sociales, sí concibió una primera crítica social. “Los hijos de la clase media peruana

apenas empiezan a hacerse presentes en la universidad hacia los años 20. Para las mujeres, en cambio, aun es más lenta su aceptación en la educación superior. Ser *mujer culta* en las primeras décadas de siglo implica tener una posición social y económica bastante privilegiada. Pero, si el primer feminismo peruano no es exactamente representativo de todos los sectores sociales, formula, sin embargo, reclamos en términos universales sobre los derechos de la mujer”. (Burns, 1983, pág. 118). Claramente, el primer feminismo en el Perú configura una imagen de la mujer relacionada con la construcción de una nación civilizada y mestiza, que si bien confronta el poder eclesiástico en algunos ámbitos, excluye ciertos temas como la clase y la raza.

2.1 La educación laica para las mujeres y la laicidad

Una de las primeras voces del feminismo fue María Alvarado, quien consideraba que el fortalecimiento de la educación pública era un instrumento hacia la autonomía de las mujeres, y al desarrollo de su ciudadanía. En uno de sus discursos de 1912 menciona entre sus propuestas: “1ª dar mayor amplitud y facilidades á la educación de la mujer, desarrollando su inteligencia y aptitudes de igual manera que en el hombre; 2ª darle acceso a empleos públicos y profesiones liberales, para que pueda subsistir por sus propios esfuerzos, mejorando su condición económica y social; 3ª que se le concedan los mismos derechos civiles que al varón, libertando á la mujer casada de la dependencia del esposo, á que la ley la somete, privándola de los derechos de que goza de soltera; y 4ª que se le otorguen los derechos políticos para poder intervenir

directamente en los destinos nacionales, como miembro inteligente y apto que es del Estado”³¹

María Jesús Alvarado cuestiona la influencia de los sacerdotes en la vida de las mujeres, y hace críticas a ciertas posiciones sustentadas en el imaginario de la Iglesia Católica: “las ricas consagran su vida a las distracciones sociales, al *dolce far niente* y a las rutinarias ceremonias del culto católico, posponiendo a éste sus sagrados deberes domésticos, subyugando al confesor su conciencia y profesando tan ciego fanatismo e intransigencia que no sólo combaten rudamente los principios liberales, sino hasta a los católicos de ambos sexos que aunque creyentes sinceros y partidarios del culto eterno, no creen su ejercicio indispensable a la moralidad de la persona, no dándole por consiguiente prelación en sus actos y combatiendo los abusos y el predominio del clero, y la sumisión absoluta y funesta de las devotas”. (Alvarado, 2008, citado por Zegarra Flórez, 2011, pág. 61). Sin duda, estas ideas estaban relacionadas con el surgimiento de una nueva imagen de la mujer. Por ejemplo, las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera y Teresa González de Fanning plantearon agudas reflexiones sobre educación femenina atendiendo al ideal liberal de progreso y civilización, y además sobre la necesidad de proteger a la mujer de la miseria, abriéndole las puertas del trabajo.

Por otro lado, la educadora Elvira García y García planteó en *Tendencias de la educación femenina*, correspondiente a la misión social que debe llenar la mujer en América (1908), una educación moderna para la mujer, de tipo intelectual, moral y física como planteaba Spencer, rechazando los métodos memorísticos. Consideró que las jóvenes debían recibir una educación de igual contenido que la que recibían los jóvenes, pero dirigida de otro modo y más general y práctica, ya que mientras la

³¹ Margarita Zegarra, *María Jesús Alvarado: la construcción de una intelectual feminista en Lima, 1878-1915*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tesis de Maestría, 2011, p. 2

inteligencia del hombre era creativa, la de la mujer la inclinaba a ordenar y decidir. La escuela femenina debía formar buenas esposas y madres, capaces de educar el carácter de sus hijos, destacando sus virtudes innatas y enderezando sus inclinaciones defectuosas.

Según Margarita Zegarra, este debate se dio en medio de la construcción de nuevas representaciones entorno a la mujer. El contexto de la modernidad/colonialidad influyó para que intelectuales peruanos debatieran la cuestión de la mujer, dando lugar a tres representaciones de feminidad en Lima, del siglo XIX e inicios del siglo XX: “La primera representación había tenido una temprana expresión en un artículo del liberal José Arnaldo Márquez (1875)... Pero quien la desarrolló y aplicó a las mujeres peruanas, fue Genaro Herrera (1886) en su tesis de Bachiller, encontrando sustento filosófico en Condorcet y Stuart Mill. La segunda representación fue construida por las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning, Dora Mayer, el escritor radical Manuel González Prada... era de cuño positivista, y mostraba influencia de Comte, Spencer y González Vigil. Ambas representaciones pusieron énfasis sobre la relevancia de educar a la mujer en un pensamiento científico, antidogmático y una moral laica. Una variante de estas dos representaciones, fue sostenida por las educadoras Esther Festini y Elvira García y García; la considero moderna por su aspiración a incorporar a la mujer al progreso social a través de la educación, si bien creyó que la mujer debía ajustar su pensamiento a la moral católica y vio con preocupación la emancipación femenina”. (Zegarra Flórez, 2011, pág. 62)

En términos generales se puede afirmar que cada autora se depositaba la confianza en la ley del progreso, y el concepto de Spencer de educación integral y científica de la mujer como herramienta de su evolución social. Así pues, sus escritos configuraron y difundieron la imagen de una mujer ilustrada y moderna, aunque

difirieron en lo que entendían por esto último, poniendo el énfasis sobre la igualdad legal en un caso, y en el otro, sobre la educación de la madre, y en algunos casos, el acceso al trabajo, profesiones liberales y/o derechos civiles para las casadas.

Sin duda, la principal relación entre feminismo y laicidad se dio en la segunda representación señalada por Zegarra, ya que en ella se define con mayor claridad la posibilidad de la liberación de las mujeres a través de una educación científica y racional. Por ejemplo, las ideas de Mercedes Cabello relacionadas a este modelo de mujer, y expresadas en “Emancipación de la mujer”, publicado en 1884, sostuvieron que los cambios en la civilización no habían transformado la condición de las mujeres, pues seguía siendo esclava en el hogar, siendo necesario un cambio radical en la educación. En este mismo sentido, en *La religión de la humanidad* (1893), Cabello elogió al positivismo ya que el “laicisismo”, agnosticismo, altruismo y fe en el progreso científico traerían un orden social más justo y paz entre los pueblos. Discrepó, sin embargo, de la idealización comtiana de la mujer, que le señalaba el matrimonio como único camino y afianzaba su depresiva condición en la sociedad, al negarle carreras profesionales y medios de subsistencia, condenando a “una parte inmensa a la orfandad y la desgracia, cuando no, al vicio y la prostitución”. Planteó abrir todos los caminos a la mujer e impulsarla al trabajo -profesional, industrial u otro- sin temer la pérdida de su virtud, pues “tiene necesidades y deberes que son independientes de su misión de madre de familia”. (Zegarra Flórez, 2011, pág. 66)

En este escenario descrito, se introdujeron las primeras discusiones en torno a la relación entre la liberación de las mujeres y la iglesia católica, adjunto a las nuevas imágenes que se daban sobre ellas en la sociedad peruana. Sin duda, estos debates recurrían a estrategias modernizantes, sin embargo, plantearon con claridad temas como la autonomía, la participación política y el cambio de las costumbres. En primera

instancia, establecieron los linderos del debate dentro de la intelectualidad, la cual transcurría por otro lado, haciendo énfasis en la relación entre laicidad y libertad de culto, y en menor grado, sobre la libertad de conciencia.

Así pues, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el debate sobre la incorporación de las mujeres en la educación más allá de los parámetros del discurso pastoral fue vital para imaginar una ciudadanía para ellas. A lo largo del siglo pasado, la temática siguió siendo un campo de conflicto en la relación iglesia-estado en el Perú.

Décadas más tarde, las demandas por una educación laica tomaron dos formas, la primera relacionada con la obligatoriedad del curso de religión católica en la escuela pública y la segunda, el desarrollo de una educación sexual basada en criterios científicos. De esta manera, el debate sobre cómo una educación laica podría mejorar el sentido de autonomía de las personas se trasladó con mayor énfasis al diseño e implementación de una Educación Sexual Integral (ESI). Así pues, durante el gobierno de Alberto Fujimori se iniciaron algunas iniciativas dentro del sector educación para realizar una reforma integral del sistema, la cual, sin embargo, estuvo caracterizada por intentos fragmentados, con base en el apoyo de la cooperación internacional. Es importante resaltar que durante este gobierno, se tomaron algunos compromisos establecidos en la Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing (1995), como el de transversalizar el género en los lineamientos curriculares y el de crear el Programa de Educación Sexual en el Ministerio de Educación.

3. Laicidad, raza, y justicia social

En el complejo desarrollo del feminismo un aspecto crucial fue la relación entre las luchas por la liberación de las mujeres y la construcción de otros movimientos sociales como el sindicalista o el indígena. Una parte del feminismo peruano, sin duda, pertenecía a una clase social que le permitía el acceso a diversos recursos y beneficios,

sobre todo, en una sociedad estamental y altamente desigual como la peruana. Sus rutas estuvieron ligadas al progreso social, la recuperación de la ley y en muchos casos, la reivindicación del papel social eugenésico de la mujer. Sin embargo, la crítica de este feminismo permitió construir una nueva representación social de las mujeres.

La crítica a estas primeras feministas por su apuesta a cambiar las leyes con la intención de cambiar la sociedad, consiste en reflexionar que esos cambios no fueron pensados para las mayorías, las mujeres obreras o campesinas: “Las primera feministas tiene mucha fe en el poder de la ley para operar cambios sociales y mejorar la condición de la mujer en el país. Las metas feministas tienden a limitarse a la conquista de sus derechos políticos y legales”. (Burns, 1983, pág. 119)

En esta primera etapa, marcada por la fe en la legislación sobre los derechos de la mujer no se consigue el derecho al voto, siendo importante acotar que en la Constitución de 1933, se establecía que el voto era sólo válido para las personas que sabían leer y escribir, y al ser las mujeres en su mayoría analfabetas a nivel nacional, el éxito del voto femenino se hubiera visto opacado ante esta imposibilidad de ejercer el derecho al voto. “Así en 1918 se promulga la ley que protege a la mujer trabajadora “una supuesta victoria feminista, esta ley específicamente excluye a las mujeres que trabajan con familiares, en el servicio doméstico y en agricultura” (Burns, 1983, pág. 119).

La autora estima que estas leyes implicarán un gasto extra por parte de las empresas contratantes, para el pago de construcción de guarderías, y del tiempo dedicado a la lactancia y maternidad y que se encarecerá la mano de obra femenina perjudicándola, en vez de protegerla.

La autora propone que el feminismo en el Perú se vuelve un asunto de mujeres que prefiere evitar el enfrentamiento con el otro sexo, tratando de convencer a los hombres

de sus reclamos. Hombres que detentan posiciones de poder que los harían renuentes a escucharlas, he aquí lo poco práctico de las estrategias adoptadas por este grupo. “No quieren perder su “esencia femenina” ni quebrar el ideal cultural decretado por la sociedad peruana dominante” (Burns, 1983, pág. 120)

Tal como señala Burns: “Este ideal les exige ser casadas, sumisas a sus esposo, pías y respetuosas de la autoridad y de las preocupaciones de su familia y su hogar. Es lógico entonces que hubiese grandes tensiones y conflictos en el feminismo de una mujer como Elvira García y García, pues mientras reconoce la importancia de que la mujer se independice frente a la “lucha por la vida”, la instiga a que conserve su “esencial femenino”. Este ideal pertenece ciertamente sólo a las clases medias y altas de la sociedad peruana. Las primeras feministas pertenecen a estas clases, y su visión se limita a la situación de mujeres más o menos como ellas.” (Burns, 1983, pág. 120)

Es importante rescatar que el feminismo no solo estuvo conformado por las demandas y estrategias anteriormente señaladas; en su desarrollo también hubo luchas y reivindicaciones, cuyo sentido se diferenció de las llamadas feministas civilistas. El aporte de estas formas de hacer feminismo se basó en la construcción de un ideario de justicia social relacionada con la lucha de clases y la reivindicación racial. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de las mujeres participantes de la huelga de Huacho (1916-1917). Según Carlessi, la participación de las mujeres en la lucha del movimiento de Huaura-Sayán, tomó la forma de grupo de apoyo que actuó de maneras claves para el desarrollo y mantenimiento del movimiento. Se cree que la presencia de las mujeres también respondió a una estrategia de protección para rebajar los posibles actos represivos de parte del Estado. “Las mujeres no se habían organizado en torno a su reivindicaciones propias. Ellas eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas

de casa, agricultoras, pastoras, pero sus protestas no comprometían sus condiciones de vida y de trabajo”³².

Aunque, podría parecer reducida o accesorio la participación de las mujeres en la lucha de los jornaleros, esta fue fundamental. Por un lado, estos sucesos tienen una doble significancia histórica. En primer lugar, fue la primera acción femenina organizada en apoyo a luchas sindicales; y en segundo lugar, representaron a un sector oprimido de la sociedad., como son las mujeres vendedoras del mercado. (Carlessi, 1976)

Esta primera participación se contextualiza en la incorporación conceptual dentro del trabajo de lagunas mujeres como Clorinda Mato y principalmente Dora Mayer. El trabajo de Dora Mayer se centra en revelar lo oculto, lo que no ha sido considerado como “público”. Por ejemplo, en sus escritos sobre la “doble moral”, la escritora pone en evidencia la complicidad subyacente entre el androcentrismo secular y la ideología doméstica, al mismo tiempo pretende dismantelar el pudor que las mujeres hispanas tiene hasta en las más básicas necesidades del cuerpo. En sus escritos también se encuentra reflejos los malestares que las mujeres viven en el encuentro con la modernidad. “Mayer visibiliza cómo las estrategias de disciplinamiento social moderno (el matrimonio, la higiene, la criminología) son articuladas a las estrategias de disciplinamiento social católica y coloniales racializadas en un código de conducta moderno que naturaliza y reconfigura las jerarquías de la modernidad señorial...”³³

Las movilizaciones obreras, la corrientes de pensamiento pro-indígena y sublevaciones tuvieron el impacto de intentar imaginar una ética social que reemplace a la aristocracia del dinero; es en este contexto que las “luchadoras sociales”, como

³² Carlessi, C. (1976). *Mujeres en el origen del movimiento sindical: Crónica de una lucha. Huancho 1916-1917*. Lima, Perú: Lilith Ediciones; Tarea Asociación de Publicaciones Educativas, p. 124

³³ Gelles, S. (2002). *Escritura, Género y Modernidad: El trabajo cultural de Clorinda Matto de Turner y Dora Mayer de Zulen*. Thesis Doctor of Philosophy. Stanford University, Department of Spanish and Portuguese, p. 167

Mayer, y figura de la moralizadora feminista se identifica con la movilización obrera, generando impacto en cómo se configura la imagen de las feministas y las luchadoras sociales. “Matto y Mayer estaban obsesionadas con la creación de una modernidad basada en una relacionalidad social ética sostenida sobre un imaginario no oligárquico. Sus trabajos culturales desean obtener y producir un saber particular sobre la sociedad nacional que lleve a “corregir” costumbres, relaciones sociales mediadas por convenciones ya no aplicables a lo que imaginaban como el Perú Moderno”. (Gelles, 2002, pág. 218)

En estas contribuciones se dibujan las primeras representaciones de la justicia social por parte del feminismo peruano como una posibilidad de enfrentar el imaginario católico y oligárquico. En ese sentido, es una de las líneas que permitió establecer una crítica social al lugar asignado a las mujeres. Si bien la relación entre justicia social y laicidad fue mediatizada por otros argumentos, es importante afirmar que el posicionamiento político y teórico dibujó algunos lazos que posteriormente, establecieron las posibilidades de reflexionar la laicidad junto a la libertad y la demanda social.

4. Políticas públicas y participación política desde el movimiento feminista

Uno de los campos más importantes de la problemática en torno al desarrollo de la laicidad ha sido el de las políticas públicas. En el Perú, el modelo de sexualidad del discurso pastoral es una continua herramienta a partir de la cual se constituye la gestión pública. De esta manera, podemos observar esta problemática al revisar cinco temáticas: planificación familiar, AOE, aborto, VIH/sida y educación sexual integral. Justamente el campo creado entre el discurso pastoral y la gestión pública con respecto a estas políticas, es el ámbito donde podemos rastrear el desarrollo de la laicidad.

Es importante resaltar que la actuación del estado con respecto al desarrollo de la laicidad, se expresa a través del papel que cumplen los funcionarios/as y servidores/as públicos. Es en esta práctica donde el discurso pastoral es desplazado o reproducido en la gestión pública. Por un lado hay que ser conscientes que el discurso pastoral, a través de las jerarquías eclesiásticas y sus representantes laicos, articula una serie de conceptos vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción. Por ejemplo la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas TLGBI, de la distribución de métodos de barrera para la prevención del VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos de las personas. También ha recurrido a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia.

El feminismo peruano desarrollado a partir de la década de los setenta, y principalmente, después de los ochentas, estuvo muy atento a la influencia de la iglesia católica sobre las políticas públicas referidas a la sexualidad. Sin duda es en este campo donde se ha generado la articulación más sistemática con respecto a un pensamiento laico por parte del feminismo.

El discurso pastoral ha construido una concepción del cuerpo la cual ha sido promovida a través de la historia por la intervención de la iglesia católica en dos ámbitos: el primero las *formas concretas de la subjetividad* y segundo la historia de la

gubernamentalidad. Esta intervención ha escindido la cultura política de las naciones nacidas bajo la influencia del cristianismo, ya que recorta las libertades y el cumplimiento de las demandas de cada una de las personas y, en particular, aquellas que pertenecen al espacio de la intimidad. A su vez, esta intervención ha condicionado la comprensión de los derechos humanos sólo desde una visión normativa, manifiesta principalmente en la elaboración de un derecho negativo que con mucha dificultad imagina la participación de la sexualidad y el placer dentro de su discurso; y mucho menos, el papel crucial que debería jugar la justicia en el mismo ejercicio del placer.

En este sentido, es crucial el papel de la iglesia en la sexualidad de las mujeres. En una de nuestra conversaciones, Cecilia Olea señala: “En todo lo relativo a sexualidad y a la participación de las mujeres en ámbitos no tradicionales... En la década de los 70’s si uno lee las entrevistas a los curas, respecto a la píldora anticonceptiva, y está en la Revista Caretas, los argumentos son hoy los mismos en relación a la anticoncepción oral de emergencia, que es el temor a la promiscuidad... han pasado cuarenta años y es el mismo discurso, y que eso es lo que a ellos más les preocupa, pero también esta incursión en ámbitos no tradicionales, a pesar de la democratización que hay a nivel educativo, de la paridad educativa.”

Frente a ambos niveles de intervención del discurso pastoral, el feminismo ha intentado construir algunas salidas. En primer lugar, las feministas dejan claro su marcada consciencia de la influencia pastoral y además su rechazo a esta intervención. En ese sentido, la laicidad aparece como una herramienta reactiva. En este punto, Virgina Vargas señala: “Creo que esa es parte del drama del no reconocimiento del estado laico y que está en la constitución evidentemente. La Iglesia tiene una incidencia en los público/político que es realmente alarmante, esto pasa en toda América Latina, pero el Perú tiene una característica particular para nuestra desgracia, que es uno de los

pocos feudos del Opus Dei a nivel mundial...Yo creo que hay una tremenda confusión, creo que la religión cumple el rol de un poder fáctico dentro de la política en este país y en América Latina en general. Creo que la Iglesia tiene todo el derecho de considerar los pecados para sus feligreses pero no tiene derechos de convertir un pecado en delito para todas las mujeres...”

Por otro lado, es importante mencionar que el feminismo en las últimas décadas, no solo ha tenido una postura reactiva, sino que ha intentado establecer algunos elementos para la construcción de una cultura laica. Sin duda, este aporte está caracterizado por una suma complejidad, sobre todo, en una sociedad donde el proyecto nacional ha sido consolidado con el imaginario católico. Cecilia Olea lo resume de esta manera: “Creo que hemos pasado de un rechazo frontal a saber que no van a decidir sobre nosotras... y luego a problematizar en términos políticos, y cuando digo político me refiero a tratar de dibujar estas relaciones de poder, estas influencias y por otro lado, a reconocer el peso que tiene en la vida cotidiana de las personas, y en el caso nuestro, de lo que nos interesa, de las mujeres. Yo soy de las que considera que lo primordial es promover una cultura laica, la laicidad al nivel del sentido común, de la sociedad. Para mí el estado peruano es constitucionalmente laico y tiene un concordato que es anticonstitucional, y que atenta contra ese principio consagrado de la constitución; y sin desmerecer el trabajo para modificar este concordato, creo que lo más importante es promover una cultura laica, cómo construyes un sentido común laico. Y considero importante para esto la construcción de otra simbología... Pero a la vez crear símbolos, el feminismo a nivel mundial no tiene una simbología no tienen una ritualidad”.